



## Archives de sciences sociales des religions

140 | octobre - décembre 2007  
Varia

---

### Sarah Levine & David N. Gellner, *Rebuilding Buddhism. The Theravada Movement in Twentieth Century Nepal*

Cambridge, Harvard University Press, 2005, XVI+377 p.

André Padoux

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11113>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 157-310

ISBN : 978-2-7132-2145-3

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

André Padoux, « Sarah Levine & David N. Gellner, *Rebuilding Buddhism. The Theravada Movement in Twentieth Century Nepal* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-53, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11113>

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# *Sarah Levine & David N. Gellner,* Rebuilding Buddhism. The Theravada Movement in Twentieth Century Nepal

Cambridge, Harvard University Press, 2005, XVI+377 p.

André Padoux

---

- 1 La qualité des études sociologiques sur le Népal de D. Gellner (cf. *Arch.* 86-28) permettait d'attendre beaucoup de ce livre qui, malgré ses mérites, se révèle toutefois un peu décevant. Le sujet lui-même – la tentative d'implantation du bouddhisme theravada (le « Petit Véhicule ») au Népal, pays où le bouddhisme, quand il y est présent, relève du mahâyâna tantrique – est fort intéressant, d'ailleurs fort bien décrit ici. Cet ouvrage rédigé en commun est le fruit de recherches de terrain menées séparément par les deux auteurs, l'un excellent anthropologue du Népal, l'autre, S. Levine, spécialiste du monachisme féminin. Cette étude se veut proche de la réalité quotidienne plutôt que théorisante, son orientation étant celle d'une « practice-theory », la théorie ne se laissant toutefois guère apercevoir derrière l'abondance de la description, disons même de l'anecdote.
- 2 Un chapitre d'introduction rappelle brièvement les origines du « modernist buddhism » du Theravada, qui est celui dont il s'agit ici et qui s'élabora essentiellement à Ceylan à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle sous l'impulsion de réformateurs voulant contrebalancer l'effort de conversion des missionnaires protestants. Influencés par les méthodes de ces derniers, ils voulurent rénover une religion sclérosée en en formant mieux les moines et en ouvrant aux fidèles les pratiques religieuses, notamment la méditation jusqu'alors réservée aux seuls moines. Une association bouddhique nouvelle, la Mahabodhi Society, appuyait cette œuvre en se donnant pour but la propagation de cette rénovation doctrinale et la conversion de nouveaux fidèles. C'est la façon dont ce nouveau bouddhisme, ce « protestant buddhism » comme on l'a parfois appelé – qui s'affirme en

même temps comme différant entièrement de l'hindouisme – s'est efforcé depuis près d'un siècle de s'implanter et de se développer au Népal qu'étudie ce livre.

- 3 Au Népal, « dernier royaume hindou », l'hindouisme est la religion d'État. Le bouddhisme qui y est depuis longtemps présent (surtout dans la vallée de Kathmandu, dans l'ancienne population locale des Newar), est celui du Vajrayana, une des formes du Mahâyâna, tantrique comme l'est l'hindouisme local avec lequel il fusionne parfois, et étroitement lié, comme celui-ci, à la structure traditionnelle de la société, qui est celle des castes, ses prêtres, d'ailleurs mariés, étant des ritualistes initiés. L'arrivée dans ce milieu, en 1923, d'un jeune Népalais (d'ethnie Newar) devenu moine du theravada et voulant fonder une communauté de moines theravadins, voués au célibat, condamnant les rites, rejetant le système des castes et voulant vivre d'aumônes, ne pouvait qu'apparaître comme révolutionnaire. Et, de fait, la tentative se heurta à l'opposition du pouvoir des Rana, tenants de l'ordre traditionnel, qui gouvernaient alors le Népal. Ceux-ci refusèrent ainsi de permettre aux novices theravadins de faire leur tournée d'aumônes, cette façon de recueillir de la nourriture étant considérée comme contraire aux règles hindoues de commensalité et, finalement, ils les expulsèrent vers l'Inde. Dès lors et jusqu'à la fin du régime des Rana, les moines et nonnes du Theravada restèrent sous une étroite surveillance policière, qui toutefois alla en s'atténuant jusqu'à ce que, avec la chute des Rana en 1951, leur présence et leur activité soient enfin admises. Un petit monastère avait pu être fondé et rendu utilisable en 1947. Un autre, destiné aux nonnes, présentes depuis 1931, était installé peu après, l'un comme l'autre assez sommaires. Si le bouddhisme theravada était enfin reconnu et admis, il n'y avait cependant en 1951 pas plus d'une douzaine de moines et trente nonnes : beaucoup restait à faire.
- 4 Devenus libres d'agir ouvertement, les theravadins créèrent en 1951 une fondation, l'« All Nepal Bhiksu Mahasangha », pour encadrer leur activité, qui toutefois ne laissa pas de rencontrer diverses difficultés. Ainsi, les moines et nonnes ayant été formés dans plusieurs pays (Inde, Birmanie, Ceylan) avaient hérité de règles différentes (habit, régime alimentaire, tournée d'aumônes), d'où des problèmes d'adaptation. Plus grave était l'absence d'aide officielle, donc de moyens financiers. Si, en 1956, la célébration au Népal du 2 500<sup>e</sup> anniversaire du *parinirvâna* du Bouddha avait paru créer une atmosphère favorable, l'attitude des autorités, surtout à partir de 1959, avec l'instauration de la « Pañchayat Democracy », resta plus que réservée, la position officielle étant que le bouddhisme n'était qu'une 'branche' de l'hindouisme. En outre, la loi népalaise interdisant en principe les conversions, seuls les Népalais de religion bouddhique pouvaient devenir theravadins. À ces difficultés s'ajoutait le fait que l'attitude morale/moraliste, les règles de vie et l'anti-ritualisme du Theravada heurtaient les habitudes et les convictions sociales des bouddhistes mahâyânistes locaux. Créer une tradition était donc peu aisé et ne parvint à se faire que par une certaine adaptation aux comportements du pays. Les chapitres 5 à 9 décrivent cette adaptation, d'ailleurs modeste, le recrutement de nouveaux moines et nonnes, la traduction en népalais et newari de certains *suttas*, l'installation de *viharas*, cela en suivant les événements jusqu'à une date récente. Les chapitres 6 et 8 (« Organizing and Educating the Monastic Community » et « Winds of Change: Meditation and Social Activism ») suivent cette évolution, cependant que le chapitre 7, « Raising the Status of Nuns. The Controversy over Bhikkuni Ordination » traite plus spécialement du cas des nonnes, qui forment d'ailleurs la majorité de la communauté monastique : il y en avait, en 1999, cent vingt et un sur un total d'environ deux cents religieux, S. Levine étant visiblement très sensible à la situation inférieure

faite à celles-ci vis-à-vis des moines. Ces chapitres abondent en détails, parfois les plus précis, personnels ou intimes, sur l'existence et les problèmes vécus par les personnes concernées : c'est très vivant, mais cela allonge peu utilement l'exposé.

- 5 Un bref chapitre 9, « Other Buddhist Revival Movements », rappelant les liens anciens du bouddhisme newar vajrayana avec le mahâyâna du Tibet, décrit le développement au Népal du bouddhisme tibétain, présent dès les années 1920, mais qui connut une extension spectaculaire à partir de 1959 avec l'arrivée de moines et de laïcs réfugiés du Tibet, le pays connaissant alors « a fever of monastery-building ». Cette présence considérable s'explique tant par les circonstances politiques que par la parenté, « l'air de famille », de ces deux formes de bouddhisme et leur lien profond à la culture, himalayenne, locale. Mais il y eut aussi, dans les dernières années, des Newar pour penser qu'il vaudrait mieux réformer le bouddhisme newar que d'adopter le bouddhisme tibétain. Des efforts furent faits en ce sens dès les années 1970, en s'inspirant souvent du bouddhisme tibétain tel qu'il s'est affirmé hors du Tibet, cela tout en conservant ce qui fait l'originalité du bouddhisme vajrayana, élément essentiel du monde newar. C'était là chose peu aisée quoique indispensable. Le vajrayana, en effet, avec ses prêtres mariés héréditaires, son lien au système des castes, son ritualisme et son panthéon apparaît, aux jeunes générations, inadapté au monde moderne. Le thème de ce chapitre est, comme dans les précédents, abordé à travers le récit de la vie et des activités personnelles des acteurs.
- 6 Dans le dernier chapitre, « Conclusion: Nepal's Theravadins in the Twenty-first Century », moins anecdotique, un peu plus théorique que les précédents, les auteurs considèrent d'abord que l'on avait pu croire, lors de la chute des Rana en 1951, que le Theravada se développerait rapidement, en apportant à la communauté bouddhique une rupture avec un « passé élitiste et ouvertement ritualiste » et le moyen pour le bouddhisme de jouer un rôle-clef dans la modernisation du Népal. Or ils constatent qu'un demi-siècle plus tard ces espoirs ont été largement déçus, même si une certaine implantation est réalisée non seulement chez les Newars de la vallée de Kathmandu, mais aussi dans d'autres groupes ethniques, Magar, Tharu ou Gurung. La communauté monastique theravada ne compterait guère, de nos jours, plus de deux cents membres, dont plus de la moitié de nonnes – et il ne semble pas que les laïcs convertis soient bien nombreux. Une cause de cet échec est probablement à chercher dans le rôle essentiel joué chez les Theravadins par la communauté monastique de renonçants voués au célibat, chose étrangère au Népal et donc difficile à y faire admettre. S. Levine et D. Gellner semblent le regretter, pensant que le Theravada devrait avoir un effet rénovateur en tant que présentant un retour au véritable enseignement bouddhique, à une foi éclairée et non plus aveugle, renforcée par la pratique de la méditation par les laïcs. Les auteurs, dont la sympathie va visiblement vers le theravada, paraissent souhaiter que l'entreprise de conversion réussisse, permettant de combiner tradition et modernité et de faire participer le bouddhisme népalais à l'évolution mondiale de cette croyance – au prix évidemment de l'affaiblissement puis de l'extinction des formes traditionnelles locales. Un aspect important de la civilisation autochtone disparaîtrait alors. Mais que va devenir le Népal ? La situation politique actuelle rend toute prévision impossible : il faut – pour ce pays comme pour le bouddhisme – se dire que le pire n'est pas toujours sûr.